

Ethics, motivation and education from the perspective of Søren Kierkegaard's philosophy

[Ética, motivación y educación desde la perspectiva de la filosofía de Søren Kierkegaard]

Jose Garcia Martin – Monica Ortiz Cobo – Peter Kondrla

DOI: 10.18355/XL.2019.12.04.16

Abstract

The goal of this article consists of learning about the importance of motivation and how to understand and to apply it in general terms, specifically in the field of education, with continuous reference to S. Kierkegaard's line of thought. Thus, it is connected to fundamental aspects such as ethical communication, which involves "reduplication", hope and love (most importantly) as privileged means, as well as the distinction between faith and knowledge.

Key words: motivation, communication, education, hope, love, faith

Resumen

El presente artículo trata de indagar sobre la importancia de la motivación, cómo entenderla y aplicarla en general, pero especialmente en la educación, con referencias constantes al pensamiento de S. Kierkegaard. Para ello se relaciona con aspectos fundamentales como son la comunicación ética, que implica la "reduplicación", la ilusión y el amor (sobre todo) como medios privilegiados, así como la distinción entre fe y conocimiento.

Palabras clave: motivación, comunicación, educación, ilusión, amor, fe

Presentación: la motivación como punto de partida

Me parece que la motivación es una de las grandes cuestiones pedagógicas actuales: ¿cómo motivar especialmente a los estudiantes en el campo de la enseñanza? De hecho, la motivación se entiende como algo fundamental para el éxito en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Y en general, se considera a la motivación algo así como la búsqueda del "santo grial"; aquello "mágico" o poderoso que nos permite actuar de forma firmemente interesada para alcanzar alguna meta, fin o propósito. Pero como el "santo cáliz" de la última cena de nuestro Señor Jesucristo, nada fácil de conseguir; más bien todo lo contrario. Si bien no creo que ninguno de los dos sean mitos o puras leyendas (aunque puede que sí para una parte de la gente, en efecto). Así pues, ¿qué podemos hacer para motivar realmente? ¿Qué normas o reglas seguir o aplicar?

La primera y fundamental es estar motivados nosotros mismos (en el caso de la enseñanza o educación, el profesor o docente). ¿Cómo podríamos motivar a nadie sin que antes lo estemos nosotros mismos? En efecto, para motivar hay que estar motivado; ya sea en un campo o en otro, en la enseñanza o en cualquier trabajo o actividad en general. Si el que debe motivar no está convencido o verdaderamente interesado por su actividad, por aquello que quiere o debe transmitir o comunicar, difícilmente (por no decir imposible) va a conseguir que lo estén los demás. Y creo que esto es clave para entender todo lo demás que rodea el tema de la motivación.

La otra cuestión, e igualmente importante, es la de cómo conseguir motivar exactamente. O con otras palabras, ¿cuál debe ser el método a seguir?; ¿qué debemos hacer, qué pasos dar, qué camino seguir? Aquí estaría la dimensión moral o el aspecto

ético a considerar. Pero en un mundo globalizado, a la vez que ética y religiosamente diverso, es difícil de llegar a una respuesta única y definitiva. Lo cual significa que debemos enfrentarnos al problema de establecer un consenso moral complejo y coherente (Máhrík-Kralík-Tavilla, 2018: 489); algo nada fácil de alcanzar. En cualquier caso, ambas cuestiones (la de motivar y cómo hacerlo) van juntas y estrechamente relacionadas. De hecho, puedes saber lo que significa motivar, pero si no sabes cómo hacerlo, ¿de qué sirve?; si no sabes comunicar algo éticamente, si no lo transmites, no lo sabes realmente.

La comunicación ética de la motivación

Llegado a este punto, no puedo evitar recordar una cita de los diarios de mi entrañable “amigo” Kierkegaard: “Lo más elevado no es ciertamente entenderlo como tal, sino realizarlo” (“Det Høieste er jo ikke at forstaae det Høieste men at gore det”, Kierkegaard, SKP: X 4 A 545/SKS: NB25:114). Lo más importante no es simplemente entender o averiguar qué es eso concretamente, sino ponerlo en práctica. Si la motivación es lo más serio, grave e importante, ¿de qué sirve saberlo y saber lo que es, si no lo ponemos en práctica, si no lo llevamos al plano existencial? ¿Qué sentido tiene quedarse en el ámbito de la teoría con respecto a algo relacionado con la “praxis” humana? O dicho con otras palabras, si lo que procuramos es una comunicación de valores éticos, dicha comunicación debe proyectarse o reflejarse en nuestro comportamiento, en lo que hacemos como personas, de tal manera que lo comuniquemos existencialmente (la verdad subjetiva, ético-existencial o existencial). En el caso de que no fuera así, seríamos unos hipócritas, unas personas con una vida rota, dividida, inauténtica, sin una verdadera existencia. En términos kierkegaardianos, debemos ser “el individuo singular” (*den Enkelte*). Ese individuo que toma responsablemente su vida y reduplica existencialmente aquello en lo que cree, defiende o valora; es decir, aquello más serio, grave y responsable (precisamente lo más importante).

La reduplicación (*fordobelse* en danés, *fordoble* como verbo; hay que hacer la observación de que este término en danés significa tanto “duplicarse” como “reduplicarse”) kierkegaardiana es, pues, un concepto sumamente destacable en este aspecto. ¿Qué significa? En principio, “reduplicar” es “duplicar” de nuevo o una doble vez. Por tanto, ¿qué es “duplicar”? Pues el acto de hacer un “duplicado”. Pero ¿de qué? De lo pensado, imaginado, o aquello decidido a realizar. Lo “reduplicado” sería lo vuelto a duplicar, o bien una segunda duplicación: una duplicación de una duplicación. Sería algo así como una retroalimentación o *biofeedback* existencial con el que se ajusta de forma congruente la praxis moral de acuerdo con una idealidad reflexionada y asumida decididamente. En términos kierkegaardianos, reduplicar sería expresar o comunicar con nuestra existencia la verdad de aquello en lo que creemos firmemente, porque así lo hemos considerado, proyectado o pensado previamente. A la par también significa pensar en lo que he hecho en la medida que he alcanzado existencialmente aquello en lo que creo.

No hay que confundir la reduplicación con la “repetición” (*Gjantagelsen*) del Constantin Constantius de Kierkegaard, la cual se refiere a lo que será de forma esperanzadora, a un recuerdo proactivo. Aunque, según el pseudónimo kierkegaardiano, “la repetición es la realidad y la seriedad de la existencia” (Kierkegaard, 1976: 133). Tampoco debe confundirse con el recuerdo (o reminiscencia), el cual implica algo que ha dejado de ser. Para Constantin Constantius, se trata del mismo movimiento o dirección, el mismo camino, pero en sentido inverso: el recuerdo es una repetición retroactiva (ídem, pp. 130-131). Y por supuesto, la reduplicación no debe asimilarse al “eterno retorno” de lo mismo nietzscheano, el cual implica la negación del significado trascendente y trascendental de la existencia en el sentido kierkegaardiano, la desesperación nihilista.

En definitiva, y siguiendo con las argumentaciones anteriormente expuestas, me atrevería a afirmar que la reduplicación sería el desdoblamiento de una existencia retroactiva-proactiva consciente de sí misma y comprometida con la realización de unos valores, deseos o creencias. Y esto es así, porque para Kierkegaard el ser humano es ya una reduplicación en sí mismo (cfr. SKP: X 3 A 740/SKS: NB22:118). En ese sentido, el pensador religioso danés entiende que el cristianismo está dirigido para que podamos soportar una reduplicación en sí misma (Kierkegaard, SKP: XI 2 A 130/SKS: NB33:53; NB33:53.b). Aunque Dios mismo es una “reduplicación infinita” (*uendelig Fordobelse*), la cual naturalmente nadie puede llegar a ser (SKP, XI 2 A 97/SKS, NB33:23.a). Kierkegaard mismo consideró, escribiendo sobre su tarea en sus diarios (SKP, XI 1 A 171/SKS, NB30:2), que originariamente estaba inclinado a desempeñar su tarea como una reduplicación dialéctica (*dialektisk Fordobelse*).

Desde el punto de vista de filosofía de las CC. SS. y si quisiéramos explicar intencionalmente dicho comportamiento o actuación (teoría de la elección racional), este debería regirse por el principio de racionalidad, siendo coherente no tanto con la forma lógica pura y abstracta, sino con la existencial entre el sujeto o agente que toma una decisión de acuerdo con su creencia de alcanzar una meta personal de tipo moral (silogismo práctico). Lo cual implica una toma de decisiones cubiertas por una racionalidad absurda (valga la expresión) desde una lógica puramente mundanal, pero no desde la expresión de una voluntad fideista.

Pero volviendo a lo anteriormente apuntado, a cómo motivar, y dejando al amigo Kierkegaard (al menos por el momento) a un lado, yo diría que hay que hacerlo proyectando en nuestra acción o comportamiento, en nuestra propia existencia, la motivación misma, la motivación realizada, “hecha carne”; o si se quiere, comunicando una motivación viva, práctica, no puramente teórica o pensada. Es decir, una motivación reduplicada.

La ilusión y el amor como formas de motivación: la educación

El “cómo” de la motivación en la educación

¡Vale! ¡Muy bien! Y eso, ¿cómo se hace? Pues yo diría que con mucha ilusión y amor. Si yo hago que se ilusione algún alumno o alumna, por ejemplo, con mi materia o asignatura, será más fácil la motivación. Pero para eso, yo también debo poner ilusión en lo que hago, enseñar ilusionadamente, poniendo pasión en lo que hago. Tener ilusión e ilusionar; no ser un iluso, por supuesto. Tener la ilusión de quien comienza algo nuevo todos los días; de quien se despierta con un nuevo amanecer ofreciéndole la jornada una oportunidad de empezar desde el principio. La ilusión de un niño pequeño por jugar con sus regalos el día de los Reyes Magos. Así pues, la cuestión de la ilusión es aquí fundamental. Ahora bien, ¿qué es la ilusión?, ¿cómo entenderla?

El filósofo español Julián Marías en su obra *Breve tratado de la ilusión* (Madrid: Alianza editorial, 1984), destaca el significado “positivo” (frente al negativo como “engaño”) que ha adquirido en español desde el s. XIX. Aunque sea una pequeña obra, presenta un análisis fenomenológico y antropológico muy interesante y útil. En este sentido, el fundamento antropológico de la ilusión está en el carácter que tiene el ser humano de “futurible”, de proyectar o “anticipar” el futuro, el cual puede ser positivo o no (desilusionante). Dicha positividad está relacionada con la “felicidad”; o más bien, con su pretensión (1984: 36). Pero para que no muera la ilusión, debe tener continuidad; no consiste solo en anticipar, sino en su “persistencia”. Lo cual significa que su consistencia depende de su crecimiento o intensidad de nuestra ilusión con respecto a aquello que nos ilusiona. Este aspecto es el que, según Marías, nos lleva a considerarla como una condición humana (no animal) estrechamente relacionada con las personas, su trato, o con todo lo personalizable o que tiene que ver con nuestros

proyectos personales (1984: 45). La niñez y la vejez representan los dos extremos de la presencia o ausencia de la ilusión.

Aquí, como sabemos, el gran enemigo a batir es el tedio o “aburrimento” de la misma rutina diaria. Es el mal del hombre contemporáneo y de la sociedad actual que trata por todos los medios de no aburrirse, distrayéndose precisamente con multitud de entretenimientos o tareas que le alejan de una existencia responsable y comprometida. Es, también, el problema característico del niño o de la niñez, en la medida que se encuentra con la desilusión de no poder realizar sus proyectos; o bien, por cuanto inmaduramente espera que dicha ilusión venga de su entorno, de que sus proyectos o anhelos los puedan colmar los padres, maestros, profesores, etc. El tedio no es más que la huida de esa existencia auténtica, el vacío desgarrador que deja lo más importante desatendido u olvidado. No obstante, la rutina diaria es inevitable y necesaria. La cuestión no está en el qué, sino en el cómo; esto es, se trataría de cambiar la forma de dar clase de alguna asignatura, por ejemplo. Pero, claro, todo tiene unos límites y retos de los que debemos ser conscientes, ya que el mundo de la moderna comunicación tecnológica y de la información moldea, nos guste o no, la conciencia del ser humano (Pavliková, 2018).

Quizás más que cambiar el cómo se hace algo, lo interesante realmente estaría en modificar la manera de ver, apreciar o valorar lo mismo; es decir, cambiar la mirada o perspectiva y no el objeto o cosa mirada. No obstante, esa posibilidad de cambio debe estar presente en los dos elementos partícipes del hecho educativo: docente y alumno, maestro y discípulo. Y como en Kierkegaard, educar significa también educarse uno mismo. La educación no solo cohesiona y nos socializa, sino también nos “construye” o forma (la *bildung* alemana) como personas según la cultura y tradiciones de nuestro país (Costa, 2006: 129). Y dicha labor es fundamental y necesaria; ineludible como seres humanos no determinados ni acabados por completo. Si abandonamos o evitamos dicha responsabilidad, también lo haríamos con respecto a nuestra humanidad, sin posibilidad de escapar de nuestra pura animalidad. El maestro o docente no solo debe ser un simple transmisor de conocimientos (teóricos), sino también un modelo a imitar que sirva de acicate para hacer “crecer” al discípulo o pupilo comunicándole unos valores, una actitud o una praxis.

Precisamente existe una estrecha interrelación entre la educación y los valores. Porque la primera implica necesariamente lo segundo. No puede haber una educación que no sea en valores, ni el ser humano como persona puede perfeccionarse o realizarse (en definitiva, llegar a ser lo que es) como tal sin ellos. En ese sentido, cabe hablar de una fundamentación axiológica de la educación (López García & Saneleuterio, 2019, p. 47 y ss). Podemos afirmar que la educación, incluso etimológicamente, significa tanto desvelar o sacar unos valores en el educando, cuanto introducirlos o interiorizarlos. Es decir, la educación, en correspondencia a los mismos valores (mejor dicho, origen), posee una doble dimensión que hay que tener en cuenta y que no se excluyen, sino que se complementan: subjetiva y objetiva. En cualquier caso, el objetivo axiológico de la educación es el mismo: el perfeccionamiento del ser humano como persona de forma íntegra. Ahora bien, el problema se presenta a la hora de concretar dicho perfeccionamiento en base a unos valores, que no necesariamente son compartidos por todos. O expresado con otras palabras: el *quid* de la cuestión estaría en establecer o consensuar un modelo de persona y, por tanto, de sociedad. Lo cual no es nada fácil de conseguir; al menos en las sociedades más complejas, diversas y democráticas, en las cuales imperan unos intereses ideológicos, partidistas o sectarios que condicionan fuertemente tal propósito. Por ello, la educación es una de las cuestiones de estado insoslayables, junto con otras como la defensa, la política exterior o la sanidad.

Volviendo de nuevo a la cuestión de la transmisión, debe prevalecer la comunicación existencial y personal (subjetiva), en el campo ético y religioso, sobre la teórica, abstracta u objetiva. O dicho con otras palabras: la comunicación ético-religiosa (y yo me atrevería a añadir que la política incluso) solo puede ser una comunicación de

poder (*Kunnens Meddelelse*), pero no de saber (*Videns Meddelelse*) (Kierkegaard, 2017). En definitiva, lo importante está más en el “cómo” que en el “qué” de la educación y, por tanto, de la motivación.

La fe y el conocimiento

Creo que para todo ello necesitamos de la “fe” que nos pueda salvar de la desesperación (tal como propuso Kierkegaard bajo el seudónimo de Anticlimacus en su obra *La enfermedad mortal*) y la angustia frente a los desafíos de nuestra existencia; necesitamos la fe para creer en nosotros mismos, en lo que hacemos o no hacemos. La fe no es solo una virtud teologal, sino también humana; muy humana (parafraseando el título de una conocida obra de Nietzsche). No me refiero, en este último caso, a la fe como fuente de conocimiento, sino como certidumbre o seguridad, como un estado subjetivo proyectado objetivamente hacia una realidad anhelada. Aunque no se puede confundir el deseo con la realidad, la realidad del deseo, de la certeza y la seguridad, puede hacer realidad lo deseado. Tener fe y no sucumbir en el empeño: ese es el reto que superar.

Al menos para el J. Climacus de Kierkegaard en *Johannes Climacus o el dudar de todas las* (2007) la fe no es conocimiento, sino una pasión; igual que la duda, con la que comparte este aspecto: “La fe y la duda son pasiones mientras que el conocimiento implica una racionalidad sin pasión” (Llevadot, 2008: 20; cfr. SKP: IV A 60/SKS: JJ:71). En realidad, Kierkegaard, corrigiendo al sistema hegeliano que puso a la Filosofía (y, por consiguiente, a la Razón) como consumación de la Idea para sí en el Espíritu Absoluto, y, por tanto, culminando su reconciliación consigo misma, sitúa a la fe (la religión) por encima de ella. Sin embargo, aunque son pasiones, fe y duda se excluyen. Como estados mentales, son irreconciliables. En realidad, la duda es el prurito moderno de aquel que, de forma racional, metódica e idealista, “juega” con la realidad y la verdad reduciéndola a pura subjetividad e inmanencia; lo que ocurrió precisamente con el racionalismo e idealismos modernos. En cambio, “Kierkegaard also expresses a deep skepticism about human knowledge that seems related to a very high standard for what counts as knowledge. (cf. Kralik, 2013). Does this skepticism mask a foundationalist demand for absolute certainty? Is Kierkegaard really a strong objectivist? Kierkegaard sought a secure point of departure for life; he yearned for an Archimedean point from which he could have secure thought and action, from which he could live” (Mehl, 2005: 9).

Pero la duda no es posible en el campo religioso. Una cosa es la fe religiosa y otra la “creencia”. No son exactamente lo mismo. La primera implica confianza y, por qué no, ilusión; conlleva un cierto conocimiento existencial y personal. La segunda, el convencimiento de un conocimiento verdadero de la realidad, aunque no pueda probarse o demostrarse como tal; lo cual no es necesario en el ámbito de la fe religiosa. Como he escrito en otro lugar, “La fe no se puede explicar racionalmente, ni se demuestra. Solo cabe «mostrarla» apasionadamente, con pasión, en mi existencia. La fe y Dios se ocultan a la razón y a los sabios, pero se revelan en el amor.” (García Martín, 2012: 294-295).

No obstante, la realidad (al menos la social), o bien el concepto o idea (conocimiento) de la realidad socialmente considerada, no se puede explicar en cierto modo sin referirla a la propia sociedad como una construcción, como ya propusieron Berger y Luckmann en las primeras líneas de la Introducción a su libro *La construcción social de la realidad*: “Nuestras tesis fundamentales están implícitas en el título y subtítulo; ellas son: que la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce” (2001: 13). Inevitablemente, desde el punto de vista sociológico, lo que se considere como “conocimiento” (y “realidad”) es relevante en la medida que se pueda explicar los procesos sociales de los que dependen. En ese sentido, parece que se puede vincular

los nuevos movimientos sociales y religiosos del s. XX a características propias de la postmodernidad, esto es, a la búsqueda de nuevos espacios para experimentar la libertad y la fe al margen de los marcos tradicionales e institucionales del poder, así como igualmente en el predominio de lo estético sobre lo ético (Kondrla & Repar, 2017: 72-73). Pero también tiene que ver con el problema de la identidad; identidad, que, según “socio-psychological theory is based on the fact that mind and personality are not part of human equipment but are constructed during life through the socio-cultural process” (Králík, Lenovský y Pavlíková, 2018: 68).

Más interesante me parece el análisis de K. Mannheim de la mentalidad ideológica y utópica (1973: 195 y ss.). Lo que es ideología y utopía dependerá del orden social establecido, la perspectiva histórica, el grupo social e incluso el deseo y el sentido del tiempo que se tenga. Por tanto, es algo relativo. Lo cual no quiere decir que Mannheim defendiera el relativismo, sino el “relacionismo”, el método relacional, que implica una “particularización” de nuestros conocimientos de tal manera que su validez dependa de su génesis social. Así pues, puesto a ser, seamos utópicos y cambiemos nuestro mundo social acorde con unos ideales, ya que resulta inevitable hacer cierta consideración valorativa en nuestro conocimiento de la realidad. Siempre he pensado que no hay nada más revolucionario que una buena idea. Y muy probablemente, la más revolucionaria de todas sea la siguiente.

El amor como fundamento

Sin embargo, como no quiero precisamente aburrir con mi disertación, pasemos a lo que yo entiendo como el verdadero fundamento de la acción humana (o, al menos, el que debe serlo), del comportamiento moralmente serio y responsable: el amor. Y enlazando con lo expuesto anteriormente, podríamos considerar el amor como lo más valioso, o bien el valor más importante. Pero, además, ¿qué podemos decir del amor, aparte de los consabidos clichés? Pues que es la pasión, el sentimiento y plenitud o perfección que nos hace más humanos. Es lo más importante, éticamente hablando. Siguiendo a San Agustín de Hipona, podemos afirmar que “ama y haz lo que quieras” (*Dilige, et quod vis fac*; Homilía VII, párrafo 8), porque hagas lo que hagas, lo harás amando. Y Kierkegaard, refiriéndose a Dios y a su Amor infinito por el ser humano, hablaba de cómo por ello Dios se había comprometido con nosotros y nos había escrito “cartas de amor” (*Kjerligheds-Breve*; SKP: XI 2 A 51/SKS: NB32:132). En esa misma línea, podemos afirmar que “Dios es Amor. Y el hombre, creado a su imagen y semejanza, encuentra toda su razón de ser en el amor (...) El hombre es desde el Amor, por el amor y para el Amor. El hombre es, *participadamente*, amor” (Melendo Granados, 2006: 72). La ética cristiana, pues, no puede ser más que una ética del amor, por y para el amor. En definitiva, si hay algo realmente necesario o de lo que tenemos necesidad, es de amar y ser amados.

Yo añadiría, en lo que tiene que ver con el tema que nos ocupa aquí, que no hay mayor motivación que hacer algo por amor y para el amor. Pero para eso, debo amar lo que amo, debo amar amando. No quedarse en la mera palabrería, sino llevarlo al plano de la realización existencial de nuevo. Debemos estar enamorados de lo que hacemos en la justa medida que lo hacemos con amor, porque es lo más importante. Motivar es fundamental, pero más si lo hacemos con amor. Es más, o se hace con amor, o no motivamos real y auténticamente. Por tanto, hay que quererse mucho y bien. Pero de la forma más ilusionante y motivadora. De verdad. Y eso significa poder ver sus frutos; es decir, las obras del amor, del verdadero amor, aquel que da sin esperar nada a cambio. Sin embargo, “aquello que en su entera riqueza es *esencialmente* inagotable, es también *esencialmente* indescriptible” (Kierkegaard, 2006: 18).

Del amor sabía mucho Kierkegaard. Del amor humano y divino. Se enamoró y prometió con Regina, rompiendo con ella posteriormente. Aunque nunca dejó de quererla. Regina (su niña, su querida lectora) fue su amor terrenal, el que le impulsó a

hacerse escritor; aunque también tuvo que ver su padre y la cuantiosa herencia que le dejó (SKP, VIII 1 A 64, X 1 A 374/SKS, NB:175, NB11:76). Pero su gran amor fue siempre el cristianismo y Dios (Jesucristo); hasta tal punto que pretendió engañar por amor al cristianismo y a Dios, por la verdad y en la verdad (McCreary, 2011: 25-47). Así pues, tanto Regina como el cristianismo y Dios, le formaron o educaron; ambos amores contribuyeron a que Kierkegaard llegara a ser lo que fue, a convertirse en ese gran escritor y pensador que es. La desgracia (o su acierto; depende de cómo se mire) del danés estuvo en que entendió que ambos amores eran incompatibles desde el punto de vista de su realización práctica (SKP, IX A 451, X/SKS, NB8:76). Por eso renunció a su prometida (mundanalmente hablando). Consideró que el amor al cristianismo y a Dios exigía inexorablemente el aislamiento y su propio sufrimiento. Quizás le faltara la fe necesaria en su relación de pareja y en sí mismo (SKP, IV A 107/SKS: JJ:115; JJ:115.a). Quizás no comprendiera bien cuál debía ser su destino. En cualquier caso, todo ello también le motivó y le educó. Por tanto, Kierkegaard amó; y amó mucho. Y lo que hizo, lo hizo por amor también. Digamos que el amor para el pensador danés fue una fuerza unificadora que pudo reconciliar o armonizar espiritualmente las contradicciones de un individuo singular que buscaba su propia identidad con relación a Dios y a los demás (Binetti-Pavliková, 2018: 197). No obstante, para Kierkegaard la expresión del amor, cristianamente hablando, tiene una dimensión de obediencia absoluta a Dios que es insoslayable (Máhrík, Pavlíková y Root, 2018:51). Finalmente, Kierkegaard mantiene una concepción evidentemente cristiana del amor. Amor entendido como fundamento ontológico del mundo, del ser humano y su existencia individual. Amor como entrega y regalo de Dios, porque Dios mismo es Amor: “So the ‘being’ that is given to me and to every other human individual has the definitive quality of ‘love’, because its mysterious origin is hidden connectedness of my existence with eternal being, and ‘God is love.’ And what does it mean, ‘to love?’ It means that Love (God)” (Come, 1999: 91).

Conclusión

Así pues, recapitulemos lo dicho hasta ahora y concluyamos: si se me pregunta por aquellas normas o reglas éticas de la motivación, yo diría que éstas serían:

- Motivarnos a nosotros mismos antes que ninguna otra motivación.
- Motivar con ilusión y mucho amor.
- No perder la fe en nosotros y en nuestro amoroso empeño.
- Comunicar existencialmente aquello que conocemos o en lo que creemos, porque es lo más importante. Precisamente en esto consiste lo que yo he venido a denominar la “existencia metateórica” (García Martín, 2017: 306-323). A partir de la reflexión teórica, y una vez que hemos descubierto qué es lo más importante, vivir de acuerdo con ello abandonando la pura “teoría”. Porque el sentido verdadero de la “teoría” es este; es decir, entender la “metateoría” como condición de posibilidad (o trascendental, en términos kantianos) de la existencia ideal. Lo cual significa pasar a la dimensión que he denominado “transteórica”. O expresado de una forma directa (aunque un tanto dramática): el fin de toda auténtica teoría es su “muerte” como tal, o su consumación; esto es, transmutarse en verdadera existencia, en realizarse existencialmente de forma personal en un individuo, precisamente por ello, “singular”. Así pues, comunicar existencialmente la motivación.

Despidiéndome ya querido lector (*kære læser*, como gustaba escribir Kierkegaard en sus libros), espero que os haya motivado algo. Pero que también os motivéis llegando a la conclusión que si bien una vida que no sea examinada no merece la pena de

vivirla (como quería Sócrates y Platón), el único examen que realmente hay que aprobar es el de nuestra vida misma; y para ello debemos vivir con responsabilidad, amor y de forma auténtica.

This article was published with the support of Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-17-0158.

Bibliographic references

- BERGER, P. L. – LUCKMANN, T. 2001. La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- COME, A.B. 1999. Kierkegaard's Ontology of Love. In *Works of Love*. Macon: Mercer University Press. *International Kierkegaard Commentary*. vol. 16.
- COSTA, X. 2006. *Sociología del conocimiento y de la cultura*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- GARCIA MARTIN, J. 2012. El Johannes de Silentio del Temor y temblor, o cómo hablar de lo que hay que callar. *Ars Brevis, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna* nº 17 (2012), Universidad Ramon Llull, Barcelona, 2008, pp. 286-298. ISBN 1136-3711.
- GARCIA MARTIN, J. 2017. Od metafyzickej reality k metateoretickej existencia / "De la realidad metafísica a la existencia metateórica". In *Kierkegaard and the Crisis of the Contemporary World*, Toronto: University of Toronto.
- KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaards Papirer*. 1968-1978. København: Gyldendal. Niels Thulstrup (ed.). Vol. I-XVI.
- KIERKEGAARD, S. *In vino veritas/La repetición*. Madrid: Guadarrama.
- KIERKEGAARD, S. 2006. *Las Obras del amor*. Salamanca: Sígueme.
- KIERKEGAARD, S. 2007. *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- KIERKEGAARD, S. 2017. *Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona: Herder.
- KIERKEGAARD, S. 1994-2012. *Søren Kierkegaards Skrifter*. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- KONDRLA, P. – REPAR, P. 2017. Postmodern aspects of new religious movements. *European Journal of Science and Theology*, June, vol.13, no.3
- KRALIK, R. – LENOVSKY, L. – PAVLIKOVA, M. 2018. A few Comments on Identity and Culture of one Ethnic Minority in Central Europe. *European Journal of Science and Theology*, December, vol.14, no.6, 63-76.
- KRALIK, R. 2013. The Reception of Soren Kierkegaard in Czech Language Writings. In: *Filosoficky casopis*, vol. 61, n. 3, pp. 443-451. ISSN 0015-1831.
- LLEVADOT, L. 2008. Fe y Saber: Leer a Kierkegaard después de Nietzsche. In *Kierkegaard and Faith*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- LOPEZ GARCIA-TORRES – SANELEUTERIO 2019. El carácter fundamentante de los valores en la educación. Propuestas de un modelo axiológico de educación integral. *Quién*. Revista de filosofía personalista. Madrid: Asociación Española de Personalismo.
- MANNHEIM, K. 1973. *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar.
- MARIAS, J. 1984. *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza editorial.
- MAHRIK, T. – KRALIK, R. – TAVILLA, I. 2018. Ethics in the light of subjectivity - Kierkegaard and Levinas. In: *Astra Salvensis*, vol. 6, pp. 488-500. ISSN 2393-4727.
- MAHRIK, T. – PAVLIKOVA, M. – ROOT, J. 2018. Importance of the Incarnation in the works of C.S. Lewis and S. Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology*, April, vol.14, no.2, pp. 43-53.
- MC CREARY, M. L. 2011. Deceptive Love. Kierkegaard on Mystification and Deceiving into the Truth", *Journal of Religious Ethics* 39. 1: pp. 25-47. ISSN: 03849694.

- MEHL, P. J. 2005. Thinking through Kierkegaard, Chicago: University of Illinois Press.
- MELENDO GRANADOS, T. 2006. Felicidad y autoestima. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- PAVLIKOVA, M. 2018. The Power of Modern Technologies in the Fiction of Don DeLillo. Communications. vol. 20.
- PERKINS, R. L. 1999. Works of Love. Macon: Mercer University Press. International Kierkegaard Commentary. vo.e 16.

Words: 5026

Characters: 31 392 (17,44 standard pages)

Prof. Dr. José García Martín
Departamento de Sociología
Universidad de Granada
España
jgarciamartin@ugr.es

Dr. Mónica Ortiz Cobos
Departamento de Sociología
Universidad de Granada
España
monicaoc@ugr.es

Doc. Dr. Peter Kondrla, PhD.
Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra,
Hodzova 1, 949 01 Nitra
Slovakia
pkondrla@ukf.sk